

Aula inaugural. Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo	Título
Boron, Atilio A. - Autor/a;	Autor(es)
A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2007	Fecha
Campus Virtual	Colección
Lucha De Clases; Capitalismo; Filosofia Política; Teoria Política; Karl Marx; Marxismo; Intelectuales; Sociedad;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715074015/cap2.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715074015/cap2.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais  
Latin American Council of Social Sciences



**Atilio A. Boron\***

## **Aula inaugural**

### **Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo\*\***

\* Secretário Executivo do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO)

\*\* Tradução de Simone Rezende da Silva

#### **Advertência preliminar**

Começar um tema como este requer algumas poucas, mas necessárias palavras iniciais. Ao fim e ao cabo, como entender o significado deste regresso a uma fonte tão fundamental e insubstituível do pensamento crítico como o marxismo? Se se fala de regresso, por qual motivo muitos se alijaram, e agora retornam? Ademais, regressa-se ao mesmo, ou a outra coisa? Ou, ainda, do que nos alijamos? Enfim, as perguntas poderiam suceder-se em uma seqüência interminável, na qual se entrelaçariam reflexões que transcendem o campo meramente intelectual, ou da mal chamada “história das idéias” – mal chamada porque as idéias não têm uma história própria independente das condições sociais que lhes deram origem e as sustentam ao longo do tempo– para adentrar-se na história contemporânea em suas múltiplas dimensões. O destino do marxismo como teoria crítica –ou, parafraseando Jean-Paul Sartre, como o necessário e imprescindível horizonte crítico de nosso tempo– não foi indiferente frente às fases das revoluções socialistas do século vinte e dos auges e refluxos das lutas populares durante seus convulsionados anos. Examinar o ocorrido em toda sua profundidade entranharia, pois, uma tarefa que excede em muito os propósitos desta breve introdução geral. Basta, por agora, deixar marcada a importância desta íntima conexão entre idéias e processos históricos. Uma exploração detalhada do assunto o leitor poderá encontrar no capítulo de Perry Anderson, incluído neste livro.

Em todo caso, e além destas considerações preliminares, estamos convencidos de que a sobrevivência do marxismo como tradição intelectual e política é explicada por

dois fatores que, sem serem os únicos, aparecem como os mais importantes. Em primeiro lugar, pela reiterada incapacidade do capitalismo de enfrentar e resolver os problemas e desafios originados em seu próprio funcionamento. Na medida em que o sistema prossegue condenando segmentos crescentes das sociedades contemporâneas à exploração e a todas as formas de opressão –com suas seqüelas de pobreza, marginalidade e exclusão social– e agredindo sem pausa a natureza mediante a brutal mercantilização da água, do ar e da terra, as condições de base que exigem uma visão alternativa da sociedade e uma metodologia prática para pôr fim a esta ordem de coisas seguiram estando presentes, todo o qual não faz senão ratificar a renovada vigência do marxismo. Esta é uma das razões que explica, ao menos em parte, sua permanente “atualidade.” A outra é a não usual capacidade que este *corpus* teórico demonstrou para enriquecer-se em correspondência com o desenvolvimento histórico das sociedades e das lutas pela emancipação dos explorados e oprimidos pelo sistema. É devido a isto que o regresso a Marx supõe como ponto de partida a aceitação de um permanente “ir e vir” a mercê do qual as teorias e os conceitos da tradição marxista são aplicados para interpretar e mudar a realidade e, simultaneamente, re-significados à luz da experiência prática das lutas populares e das estruturas e processos que têm lugar no contexto do capitalismo contemporâneo.

Feito o devido esclarecimento com todo o anterior, a reintrodução do marxismo em um programa de formação teórica e metodológica como o que o CLACSO oferece constitui uma saudável novidade nas ciências sociais latino-americanas, dominadas durante mais de trinta anos por distintas vertentes do pensamento conformista e escapista próprio de um tempo de derrotas como foi o do final do século vinte. Referimos-nos, é claro, ao neoconservadorismo imposto na academia norte-americana –com suas teorias da “eleição racional”, do individualismo metodológico, do falso rigor da hipermatematização e da insuperável fragmentação do conhecimento própria do positivismo– e das diversas expressões do pós-modernismo que, primeiro e principalmente na Europa, afiançaram-se no pensamento filosófico e nas orientações teóricas gerais das ciências sociais.

Já em um texto juvenil –referimo-nos a *A Sagrada Família*– Marx e Engels diziam que quando a filosofia renunciava a toda pretensão crítica e transformadora degenerava na “expressão abstrata e transcendente do estado de coisas existente” (1958:

80). Poucas advertências são mais oportunas que esta no momento de julgar a situação das ciências sociais. Ao abandonar toda crítica da ordem social vigente e ao desentender-se da necessidade de transformar o mundo, apartando seus olhos da contemplação da escandalosa injustiça que nos rodeia, as formulações do *mainstream* das ciências sociais terminam por converter-se em uma secreta apologia da sociedade capitalista.

## O marxismo como tradição teórico-prática

Neste contexto, um marxismo depurado dos vícios do dogmatismo e do sectarismo escolástico parece melhor dotado que ninguém para impedir tão deplorável final. Fica claro, então, que o marxismo a que nos estamos referindo não se esgota nos estreitos limites da biografia de seu fundador. Por mais extraordinária que tenha sido o labor fundacional de Marx, ao riquíssimo legado que nos deixasse sua obra devemos somar-lhe os aportes daqueles que seguiram seus passos –como Friedrich Engels, Vladimir I. Lênin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Nicolai Bujarin, Gyorg, Lúkacs, Antonio Gramsci, entre tantos outros- e o foram desenvolvendo em um processo inacabado que chega até nossos dias.

Retornar ao marxismo, então, é regressar a um determinado espaço depois de haver acumulado experiências, triunfos e derrotas e às vezes –em alguns casos afortunados– regressar com o benefício de uma fecunda e enriquecedora assimilação dos ensinamentos da história. Chega-se de regresso, é certo, mas quem volta não é o mesmo, assim como tampouco é o mesmo o lugar ao qual se retorna. Porque a obra de Marx e a tradição que se remete a seu nome não flutuam impávidas acima da história. O marxismo, em suma, é uma tradição vivente que reanima seu fogo na incessante dialética entre o passado e o presente. Não se trata de um sítio arqueológico no qual descansa uma teoria que somente pode despertar a curiosidade de filólogos e professores de filosofia. Isso pode valer para outros sistemas teóricos, desde a astronomia ptolemaica até a teoria das mônadas de Leibnitz. Mas, como metáfora, a imagem de um sítio (lugar onde se encontram restos fósseis de animais, plantas ou idéias) não poderia ser mais inapropriada na hora de compreender a natureza do marxismo como teoria e como prática social. É que longe de ser um livro fechado ou um edifício concluído que encerra atrás de suas portas todas as respostas e toda a verdade, o marxismo é o que Sheldon Wolin definiu

como uma “tradição de discurso”, na qual as perguntas são tão importantes como as respostas (Wolin, 1993). Entende-se, portanto, que se não se recupera a teoria marxista – esse corpus altamente dinâmico, historicamente simples, de perguntas e de certezas – não haverá reconstrução possível da ciência social. Não obstante, a recuperação sozinha não basta. Se também devemos recorrer à psicanálise, ou aos estudos culturais, ou à lingüística ou à teoria da complexidade é uma discussão que ainda não está fechada. Aquilo que não deixa lugar para dúvidas é a obsolescência da absurda pretensão do “marxismo soviético”, de sintetizar em um daqueles patéticos manuais (“antimarxistas” e “antileninistas” por excelência!) as respostas que o marxismo supostamente oferecia à totalidade dos desafios teóricos e práticos do mundo atual e que se desvaneceu, sem deixar rastros, com a desintegração da União Soviética. Imre Lakatos aporta uma visão polêmica sobre a teoria marxista ao dizer que se trata de um programa de investigação cujo núcleo duro –digamos, por exemplo, a mais-valia como o segredo da exploração capitalista, a luta de classes como motor da história, o caráter de classe do estado, a necessidade objetiva da revolução, etc.– é irrefutável enquanto que as “teorias laterais” ou tangenciais que se articulam em torno do núcleo duro (como a teoria do partido, a da consciência reflete, a da “aristocracia trabalhadora”, etc.) podem ser refutadas sem que o mesmo se veja afetado. Dizíamos que, além de sua eficácia didática, esta imagem é altamente controversa porque reduzir o marxismo a um programa de pesquisa é torná-lo gratuitamente pequeno e sem fundamento, dado que como teoria científica e como “guia para a ação” é muito mais do que uma simples agenda de pesquisa.

É por isso que, independentemente das críticas que mereça a formulação de Lakatos, parece oportuno recordar seu raciocínio em momentos como o atual, quando se agravam as desqualificações para o marxismo como teoria da sociedade e se pretende demonstrar seu erro a partir da invalidação prática de alguns de seus componentes mais tangenciais, como, por exemplo, a debilidade da consciência anticapitalista nas classes exploradas, ou a bancarrota do modelo clássico do partido revolucionário.

Há muito tempo, vem-se dizendo que uma das razões pelas quais as ciências sociais não progridem na América Latina é devido à debilidade de seus esforços em matéria de pesquisa empírica. O caráter fortemente conservador deste argumento salta à vista: sutilmente se assegura que as teorias hegemônicas são corretas e que o que ocorre é que não há suficientes pesquisas para respaldá-las adequadamente. Mas uma simples

olhada ao acontecido em nossa região nos últimos vinte anos comprova, contrariamente ao que dita o saber convencional, a existência de um impressionante acúmulo de pesquisas, estudos e monografias nas quais se examinam –às vezes com grande detalhe– os mais diversos aspectos de nossas sociedades. No entanto, de forma geral, tamanha extraordinária acumulação de informação empírica não transcendeu o plano descritivo nem abriu as portas a novas e mais fecundas interpretações teóricas. Por causa de tudo isso, é bem fácil de entender: as debilidades de uma teoria não se resolvem com a acumulação de dados empíricos nem com a cuidadosa compilação de resultados de pesquisa<sup>10</sup>. As falhas da teoria somente se resolvem concebendo novas teorias, de diferentes níveis de complexidade e extensão, e propondo novos argumentos que enfocam, a partir de outra perspectiva, a realidade que se pretende explicar e, eventualmente, transformar. Devemos, por essa razão, propiciar uma renovação teórica porque as falências dos modelos tradicionais para explicar a prolongada e profunda crise pela qual atravessa a região não se originam na debilidade de sua base empírica senão nas falhas de suas premissas teóricas fundamentais. Cremos, em conseqüência, que um marxismo racional e aberto pode contribuir decisivamente para superar esta situação, dotando-nos de instrumentos idôneos para interpretar e mudar o mundo. Somente com o marxismo não o conseguiremos, mas sem o marxismo tampouco.

### O paradoxo de Lúkacs

Desta forma, se as anteriores não parecem ser razões suficientes, busquemos outro caminho. Suponhamos, apesar de tudo já dito, que um conjunto de recentes pesquisas houvesse refutado todas e cada uma das teses de Karl Marx, tal e como o conjecturava Lúkacs em sua brilhante *História e Consciência de Classe*. Em tais circunstâncias, um marxista “ortodoxo” poderia aceitar tais descobrimentos sem maiores problemas e abandonar as teses de Marx sem que essa atitude questionasse sua identidade teórica. Como explicar semelhante paradoxo –conhecido como “o paradoxo de Lúkacs”? A resposta que nos oferece o teórico húngaro é a seguinte: o marxismo “ortodoxo” (expressão que ele utiliza sem as aspas que nos parece conveniente agregar) não supõe a aceitação acrítica dos resultados das pesquisas de Marx, nem a de tal ou qual tese de sua

<sup>10</sup> Um excelente corretivo para a falácia positivista que afirma que as debilidades da teoria corrigem-se acumulando “dados” e evidência empírica encontra-se no excelente livro, produto do curso oferecido no Campus Virtual do Conselho pelos professores Ruth Sautu, Paula Boniolo, Pablo Dalle e Rodolfo Elbert (2005).

obra, nem muito menos a elucidação de um livro “sagrado” (aqui as aspas são de Lúkacs). Pelo contrário, a ortodoxia marxista refere-se exclusivamente à concepção epistemológica geral de Marx, o materialismo dialético; e não aos resultados de uma indagação particularmente guiada pela metodologia. Para Lúkacs, esta concepção expressada por meio de numerosos e variados métodos que podem ser desenvolvidos, expandidos, aprofundados em consonância com os grandes delineamentos epistemológicos esboçados por seus fundadores. No nosso entender, da argumentação precedente pode-se inferir a possibilidade de pensar o marxismo como uma proposta que consiste de dois componentes, separáveis e independentes: a teoria e o método. No entanto, como o próprio Lúkacs demonstra com sua obra, não há tal cisão e sim, ao contrário, uma estreita unidade entre teoria e método. De onde se segue que, a refutação das teses centrais da teoria dificilmente poderia deixar intacta a concepção epistemológica e metodológica que lhe é própria; e que a demonstração da inadequação desta última afetaria gravemente a validade da primeira.

Hoje, podemos dizer que o capitalismo enquanto sistema altamente dinâmico apresenta mecanismos de exploração e, portanto, de extração de mais-valia mais complexos e diversificados que os existentes no tempo de Marx e Engels. Mas tudo isto significa que os capitalistas não comprem mais força de trabalho (se bem que de características bem diferentes às de antes, e mediante processos não exatamente iguais)? Ou, se o fazem, pagam um preço distinto ao que dita a reprodução da mesma, pondo deste modo fim à relação salarial examinada criticamente por Marx em *O Capital*? Ademais, o que faz o capitalista quando adquire essa força de trabalho? Retribui ao trabalhador a totalidade do produzido em sua jornada de trabalho, ou fica com uma parte? Desaparece a exploração, ou persiste sob renovadas formas?

Se a teoria da mais-valia fosse refutada, a construção metodológica do marxismo se veria irreparavelmente danificada; se se chegasse a demonstrar que o método dialético é um mero recurso retórico e não uma estratégia válida de reconstrução do real no plano do pensamento, as teses centrais da teoria marxista dificilmente poderiam sobreviver. Entretanto, ainda não ocorreu nada disso. Não podemos dizer: a exploração morreu!; Antes, devemos trabalhar duro em favor de um marxismo racional e aberto para interpretar e abarcar acabadamente a complexidade atual. Neste sentido, o livro de Ralph Miliband (1997) constitui um aporte de riqueza incalculável pela forma com que

rediscute as teses centrais da teoria marxista e por sua abertura à consideração da nova agenda que propõe a crise do capitalismo e os movimentos sociais e forças políticas que em luta por sua abolição.

### O marxismo e a reconstrução sobre novas bases da herança hegeliana

Quem se proponha examinar a validade do marxismo como instrumento de análise e transformação do mundo contemporâneo, não pode prescindir do exame do vínculo entre Hegel e Marx. Convém, por isso mesmo, começar retomando algumas colocações metodológicas de Marx não sempre devidamente recordadas e, no entanto, sumamente esclarecedoras. No epílogo à segunda edição de *O Capital*, publicado em 1873, Marx alude explicitamente à sua relação com Hegel e à sua concepção do método dialético. Em uma passagem desse texto, de que citamos a continuação de maneira abreviada, Marx afirma que: (M)eu método dialético não somente difere do de Hegel [...] mas também é sua antítese direta. Para Hegel o processo do pensar, ao qual converte inclusive, sob o nome de idéia, em um sujeito autônomo, é o demiurgo do real” (aclaremos, pelas dúvidas, que a expressão “demiurgo” significa “princípio ativo do mundo”). E prossegue Marx dizendo, para marcar suas diferenças, que:

Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido na mente humana. Há quase trinta anos submeti à crítica o aspecto mistificador da dialética hegeliana, em tempos em que ainda estava em moda. Mais precisamente quando trabalhava na preparação do primeiro tomo de *O Capital* os irascíveis, presunçosos e medíocres epígonos que levam hoje a voz cantante na Alemanha culta trataram Hegel [...] como a um ‘cachorro morto’. Declarei-me abertamente, pois, discípulo daquele grande pensador e cheguei inclusive a coquetear aqui e lá, no capítulo acerca da teoria do valor [note-se! Nada menos que nesse capítulo!], com o modo de expressão que lhe é peculiar. A mistificação que sofre a dialética nas mãos de Hegel de modo algum obsta para que tenha sido ele que, pela primeira vez, tenha exposto de maneira ampla e consciente as formas gerais do movimento daquela. Nele a dialética está posta ao revés. É necessário dar-lhe volta, para descobrir assim o núcleo racional que se oculta sob a envoltura mística (Marx, 1975: 19-20).



Marx conclui essa luminosa passagem dizendo que:

(E)m sua forma mistificada a dialética esteve em voga [...] porque parecia glorificar o existente. Em sua figura racional, é escândalo e abominação para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, *porque na intelecção positiva do existente inclui, também, o próprio tempo, a inteligência de sua negação, de sua necessária ruína*; porque concebe toda forma desenvolvida no fluir de seu movimento e, portanto, sem perder de vista seu lado perecível; porque nada a faz retroceder e é, por essência, crítica e revolucionária (Marx, 1975: 19-20, as cursivas são nossas).

Essas linhas permitem apreciar em toda sua magnitude a importância da conexão Hegel-Marx e, ainda mais importante, a íntima relação entre teoria e método. Vejamos isso com certo detalhe.

### As formas da dialética

Marx nos diz que esta se apresenta sob duas formas. Uma “mistificada”, que marcha sobre sua cabeça, e que concebe a realidade como uma projeção fantasmagórica da idéia (assim, com ênfase, como o colocava Hegel). A idéia, mistificada, converte-se conseqüentemente, no “demiurgo do real”, o princípio motor de toda a história. Marx sustenta, entretanto, que há outra forma da dialética. Uma forma racional, e sob a qual aquela marcha sobre seus pés. Trata-se da dialética que expressa as contradições sociais em seus diferentes planos: um, mais geral, que contrapõe o desenvolvimento das forças produtivas com as relações sociais de produção; outro, mais particular, configurado pelo desenvolvimento concreto das lutas de classe. Sob esta perspectiva, as idéias aparecem como a projeção –mais ou menos mediatizada, mais ou menos deformada– das contradições sociais que são as verdadeiras fazedoras da história. Não se trata de que para o marxismo as idéias “não contam”, como rotineiramente acusa o saber convencional das ciências sociais, mas sim que elas “contam” enquanto são expressões, –rudimentares ou excelsas, fragmentárias ou sistemáticas– das contradições sociais.

## As premissas do método dialético

Este método propõe reproduzir, no plano do intelecto, o desenvolvimento que tem lugar no processo histórico. Coube a Hegel o mérito de ter descoberto as formas gerais de movimento da dialética. Só que, ao plasmar suas descobertas, o que fez foi cristalizar uma visão mistificada e fetichizada da dialética. Recuperada sua “figura racional”, como dizia Marx, a dialética deixa, então, de ser um inofensivo recurso retórico para tornar-se “escândalo e abominação para a burguesia”, e isso por muitas fundadas razões:

### *Porque sustenta que o conflito social é onipresente*

A dialética, em sua “figura racional” diz que a história não é outra coisa senão a interminável demonstração das contradições sociais. Se em Hegel estas ficam encapsuladas no plano das idéias, em Marx o “lar” das mesmas se situa na sociedade civil. Ali tropeçamos com as classes e seus irreconciliáveis antagonismos e com as contradições entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Esta visão que nos oferece a dialética questiona frontalmente tanto os fundamentos ideológicos do pensamento medieval/feudal –com seu axioma que postula a unidade e organicidade do corpo social– como os do pensamento burguês que se constrói a partir da premissa da harmonia de interesses que se compensam no âmbito do mercado e do Estado. Em um caso temos a grande construção de Tomás de Aquino e, no outro, a de Adam Smith. Além de seus diferenciais, tanto um como outro aderem a uma perspectiva (a ordem natural do universo que culmina na figura de Deus no primeiro, a “mão invisível” no segundo) que considera as contradições e conflitos sociais como desajustes temporais e fricções marginais, atribuíveis a fatores circunstanciais ou alheios à lógica do sistema. Folga esclarecer que tais visões terminam por ratificar o caráter “natural”, eterno e imutável do *status quo*.

### *Porque a lógica na história não é de identidade senão de contradição*

A história não é uma caprichosa e azarada acumulação de acontecimentos senão que, além de seus traços idiossincrásicos e seus ocasionais desvios, existe um sentido discernível para o observador que concentre seu olhar nas correntes profundas do processo. A partir dessa perspectiva, a história é sempre história de um modo de produção, verdade elementar negada pelo pensamento burguês que assimila a história à

crônica de acontecimentos. A história contemporânea tem um sentido fortemente condicionado pelas necessidades e contradições geradas pela acumulação capitalista. Um corolário do anterior é que a lógica que preside seu movimento não é de identidade, mas sim de contradição. O que parece às vezes não é; o contrário também é válido, e contém em seu seio sua própria negação. “O concreto é o concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso”, diz Marx, em linha com esta tese, em sua *Introdução de 1857* (1974: 58). Essa unidade do diverso expressa o caráter inevitavelmente contraditório de todo o social, negado sistematicamente por todas as variantes do pensamento burguês. Conceber a história a partir da perspectiva da lógica da identidade, como o faz a ideologia dominante, significa assumir, muitas vezes sem se dar conta disso, que aquela se move a mercê do influxo de mudanças acumulativas constituídas por sua vez por uma sucessão de pequenos incrementos quantitativos que, em seu conjunto, motorizam a evolução do sistema. Dessa perspectiva, resolvidamente linear e evolucionista, não há lugar para descontinuidades, quebras ou rupturas. O processo histórico é visto, sob esta luz, como uma gradual acumulação de sucessos ou, no máximo, como uma seqüência ordenada de etapas. Para esta visão, profundamente conservadora, a revolução é somente concebível como uma aberrante patologia que, por causas exógenas –a ação de agentes perversos empenhados em subverter “a ordem natural do universo”–, viria interromper o curso “normal” da história. No pensamento marxista, ao contrário, o processo histórico está precisamente impulsionado pela incessante dinâmica que geram as contradições e os conflitos sociais e as revoluções sociais, longe de ser extravios do bom caminho da história, não são senão os grandes momentos que, ao definirem o provisório resultado dos antagonismos sociais, marcam os momentos fundantes de seu deterioramento. Claro está que, chegados a este ponto, é preciso recordar a diversidade das contradições e antagonismos que se geram nas sociedades capitalistas e, por isso mesmo, a grande variedade dos sujeitos que as encarnam.

*Porque ao consagrar a provisoriedade e historicidade de todo o existente, é socialmente corrosiva e radical*

Resultam evidentes, a esta altura da argumentação, as razões pelas quais uma metodologia como a dialética provoca aversão nas filas da burguesia e seus

representantes ideológicos. E também para aqueles que, sem o ser, coincidem com aqueles em condenar inapelavelmente o valor da metodologia dialética para a análise da realidade social. Isso se percebe claramente como um dos traços distintivos da corrente mal chamada “pós-marxista”, melhor caracterizada como “ex-marxista”, e que inclui figuras como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Régis Debray, Ludolfo Paramio e os inefáveis Michael Hardt e Antonio Negri (os quais, em *Império*, se consolam toscamente em uma crítica vulgar e superficial à dialética), que terminam produzindo discursos teóricos que, sem exceção, acabam respaldando as teses fundamentais do pensamento da direita. Tal é o caso da famosa “radicalização da democracia” de Laclau e Mouffe quando estes autores propõem, em *Hegemony and Socialist Strategy*, radicalizar nada menos que a democracia burguesa como se esta tivesse uma maleabilidade infinita que permitisse transcender seus limites de classe<sup>11</sup>. Ou a utilíssima e oportuníssima (para a direita, é claro) “nova teorização” sobre o imperialismo, desenvolvida por Hardt e Negri no livro *Império*, que não por casualidade foi jubilosamente recebido pelos mandarins imperiais como uma brilhante contribuição ao estudo do capitalismo contemporâneo<sup>12</sup>. O nexos subterrâneo que unifica estes representantes do pensamento convencional, mesmo que eles pensem o contrário, é seu comum rechaço à dialética; a mesma que, “em sua figura racional”, provoca as mais furiosas reações das classes dominantes e seus epígonos. Por quê? Porque, como o argumentava Marx, junto à “intelecção positiva do existente inclui, também, o próprio tempo, a inteligência de sua negação, de sua necessária ruína” (Marx, 1974: 93). Isto é, a dialética proclama a inevitável historicidade de todo o social e, ao fazê-lo, condena as instituições e práticas sociais fundamentais da

---

<sup>11</sup> Sobre o remate fortemente conservador de algumas teorizações, como as de Laclau e Mouffe, supostamente interessadas em “superar” os vícios do marxismo, remetemos ao leitor a nosso *A Coruja de Minerva* (Cf. Boron, 2000: 73-102). Partindo de uma crítica a certas passagens, sem dúvida polemicas, da obra de Marx estes autores culminam sua travessia de forma paradoxal: aderindo a uma concepção da democracia análoga à produzida pelo saber convencional da academia norte americana. Pagam cara sua ardente impaciência por chegar à terra prometida do “pós-marxismo”: ao dissociar por completo sua reflexão sobre a vida política das condições materiais sobre as quais esta se sustenta retrocedem um par de séculos, mais exatamente à era “pré-marxista”.

<sup>12</sup> De fato, nunca havia ocorrido que uma teoria sobre o imperialismo, supostamente crítica do mesmo, fosse acolhida com tanto entusiasmo pelos principais intelectuais orgânicos do império e seus representantes políticos. Obviamente, isso não ocorreu no começo do século passado quando vieram à luz as obras clássicas de Lênin, Luxemburg, Bujarin e tantos outros. E, menos ainda, quando apareceram, na segunda metade do século XX, importantes aportes sobre o tema escritos, entre outros, por Samir Amin, Arghiri Emmanuel, Ernest Mandel mais recentemente, Immanuel Wallerstein; para no citar o “ninguneio” sistemático a que foram submetidas as teorizações desenvolvidas na América Latina por Pablo González Casanova, Agustín Cueva, Rui Mauro Marini e, em geral, os teóricos da dependência. Não resta dúvida que a tese central do livro de Hardt e Negri – “há império sem imperialismo” – explica em boa medida a jubilosa recepção de sua obra nas classes dominantes do império.

sociedade burguesa a seu irremissível desaparecimento, algo que o pensamento imperialista da decadência, tanto em sua vertente neoconservadora como em sua linhagem “ex -marxista”, considera totalmente inadmissível. A metodologia dialética é, pois, irreconciliável com a aspiração capitalista de “eternizar” sua sociedade e suas instituições, de fazê-las aparecer, como diria Francis Fukuyama, como “o fim da história” (1997). Sob sua luz a propriedade privada dos meios de produção, o capitalismo democrático e a relação salarial tanto como o caráter mercantil de toda a vida social aparecem como o que realmente são: fenômenos históricos e, portanto, passageiros, que podem e devem ser transcendidos pela ação das classes e camadas subalternas. As contradições que se agitam em seu seio provocarão, cedo ou tarde, seu declínio definitivo. Por isso, como recordava Marx, “a dialética é, por essência, crítica e revolucionária”. E, por isso mesmo, nas ciências sociais dominadas pelas concepções filosóficas próprias da burguesia –o economicismo, o nihilismo pós-moderno, etc.– a batalha contra da epistemologia dialética é uma luta sem quartel e sem concessão alguma. Não há outra concepção que contenha premissas semelhantes, e que questione tão radical e intransigentemente a ordem social existente. Por isso mesmo, podemos concluir, sem temor de exagerar, que sem pensamento dialético não há pensamento crítico. Sem um esboço que obrigue a identificação permanentemente das contradições e das tensões de um sistema, e que faça desta operação o princípio metodológico fundamental de qualquer análise social, não há possibilidades de alimentar o pensamento crítico.

### A falácia do determinismo economicista

Já nos tempos em que Marx fazia sua aparição no cenário político e intelectual europeu (segunda metade do século XIX), acusava-se o materialismo histórico de pretender explicar a complexidade da vida social pela redução aos fatores econômicos. Com relação a essa objeção, convém recordar o expresso por Engels em uma carta a J.Bloch, no mês de setembro de 1890. O amigo de Marx nela sustentava que

segundo a concepção materialista da história, o fator que em *última instância* [tomar nota da ênfase posta por Engels nisso da “última instância”] determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu nunca

afirmamos mais que isto. Se alguém o distorce dizendo que o fator econômico é o *único* determinante [a cursiva também é de Engels] converterá aquela tese em uma frase vácuca, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos fatores da superestrutura que sobre ela se levantam –as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as Constituições, [...], as formas jurídicas, [...], as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as idéias religiosas [...]- exercem também sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam, em muitos casos, sua forma (Engels, 1966a: 494).

E pouco mais adiante, nessa mesma carta, conclui:

o que os discípulos façam às vezes mais pé firme do devido no aspecto econômico é coisa da qual, em parte, temos a culpa Marx e eu mesmo. Frente aos adversários tínhamos de sublinhar este princípio cardinal que se negava, e nem sempre dispúnhamos de tempo, espaço e ocasião para dar a devida importância aos demais fatores que intervêm no jogo das ações e reações (Engels, 1966a: 494).

Em outra carta, dirigida nessa ocasião a K. Schmidt poucas semanas mais tarde, em outubro de 1890, Engels ratificava o dito anteriormente e assinalava:

Do que adoecem todos estes senhores (seus críticos, obviamente) é de falta de dialética. Não vêem mais que causas aqui e efeitos ali. Que isto é uma abstração vazia, que no mundo real estas antíteses polares metafísicas não existem mais que em momentos de crise e que a grande trajetória das coisas discorre toda ela sob formas de ações e reações –ainda que de forças muito desiguais, a mais forte, mais primaria e mais decisiva das quais é o movimento econômico–, que aqui não há nada absoluto e tudo é relativo, é coisa que eles não vêem; para eles, Hegel não existiu (Engels, 1966b: 501).

Não obstante, seus críticos persistiram em denunciar o “determinismo econômico” que, segundo eles, caracterizava irremediavelmente o materialismo histórico. No célebre “Prólogo” à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, lemos que:

Tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, senão que radicam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto resume Hegel, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de ‘sociedade civil’, e que a anatomia da sociedade civil tem que ser buscada na economia política (Marx 1974b: 76).

Primeiro comentário: mesmo que hoje nos pareça estranho, de fato antes da verdadeira revolução copernicana levada a cabo por Marx nas ciências sociais e nas humanidades as “relações jurídicas e as formas de Estado,” para não falar da cultura e da ideologia, eram de fato compreendidas como produto da evolução geral do espírito humano e sem conexão alguma com as lutas sociais e com as condições materiais de vida das sociedades. É certo que, como há tempos o observara Jacques Barzum, depois de Marx as ciências sociais jamais voltarão a ser as mesmas. Porém, em momentos em que Marx e Engels davam a conhecer suas idéias, o “sentido comum” de seu tempo, construído sobre as premissas silenciosas do pensamento burguês, era irredutivelmente antagônico à suas concepções e necessitava, portanto, do esclarecimento que estamos comentando.

Prossigamos. Marx diz explicitamente que todo aquele que se subsume sob o nome de “superestrutura” afunda suas raízes nas condições materiais de existência dos homens. Isso quer dizer que todo esse conjunto de elementos, desde a ideologia, filosofia e religião até a política e o direito, remetem a uma base material sobre a qual inevitavelmente devem apoiar-se. Se o direito romano afirma taxativamente a propriedade privada e o direito chinês, como o observara Max Weber em *Economia e Sociedade*, lhe destina apenas um caráter precário e circunstancial, isto não se deve a outra coisa que ao vigoroso desenvolvimento de práticas de apropriação privada existentes desde os tempos da república, no caso de Roma, e à extraordinária fortaleza que a propriedade comunal exibia na China no alvorecer do século XX.

Contudo, Marx de nenhuma maneira dizia que o complexo universo da superestrutura era um simples reflexo das condições materiais de existência de uma sociedade. Por isso prossegue, na citação que estamos analisando, dizendo que:

o conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva um edifício [Uberbau] jurídico e político e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material determina [*“bedingen”*, em alemão] o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas sim, ao contrário, o ser social é o que determina sua consciência (Marx, 1974b: 77).

Uma mostra significativa da ligeireza com que amiúde fundamenta-se a acusação de “determinismo economicista” provê, por exemplo, a reprodução da extensa citação de Marx que acabamos de colocar e que se reproduz em um dos textos de Ernesto Laclau, *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, assim como em numerosos trabalhos de outros autores dedicados a examinar este tema, no qual o autor diz textualmente que “o modelo base/superestrutura afirma que a base não somente limita, mas também *determina* a superestrutura, do mesmo modo que os movimentos de uma mão determinam os de sua sombra em uma parede” (Laclau, 1993: 128). Vejamos um pouco disso: essa passagem de Marx foi tomada de uma tradução para o espanhol de um texto originalmente escrito em alemão e a partir da qual se “certificaria” cientificamente o caráter determinista do marxismo com as provas que ofereceriam a utilização de um verbo –*bedingen*– desastradamente traduzido, por várias razões e acerca das quais é preferível não nos determos, como “determinar”. No entanto, de acordo com Dicionário Langenscheidts Alemão-Espanhol o verbo *bedingen* tem um significado muito preciso: “condicionar”, ainda quando admita também outras acepções como “requerer”, “pressupor” e “implicar”. A palavra *bestimmen* diferentemente, é um verbo cuja tradução exata é “determinar”, “decidir”, ou “dispor”. O certo é que, na famosa passagem do “Prólogo”, Marx utilizou o primeiro vocábulo, *bedingen*, e não o segundo, pese ao qual a crítica tradicional ao suposto “reducionismo economicista” de Marx insistiu em sublinhar a afinidade do pensamento teórico de Marx com uma palavra, “determinar,” que este preferiu omitir utilizando outra, “condicionar”, em seu lugar. Havido conta da destreza com que Marx expressava-se e escrevia em sua língua materna e do cuidado que punha no manejo de seus termos, a substituição de um vocábulo por outro dificilmente



poderia ser considerada como uma inocente travessura do tradutor ou como um desinteressado deslize dos críticos de sua teoria.

Para não estender esta discussão, digamos em resumo que, tal como vimos acima, Marx empregou a palavra “condicionar” e não “determinar”. Portanto, não estamos aqui em presença de uma discussão hermenêutica acerca da “interpretação” correta do que Marx realmente disse, mas sim de algo muito mais elementar: da distorção do que fora explicitamente escrito por Marx, da resistência em admitir que utilizou a palavra “condicionar” em vez de “determinar,” e que esta opção terminológica não foi um mero descuido nem um capricho, e sim produto de uma eleição teoricamente fundada. Seja por ignorância ou por um arraigado preconceito, o certo é que a flagrante deformação do que Marx deixou prolixamente escrito em bom alemão potencializou os grossos erros interpretativos de uma legião de críticos da teoria marxista.

Concluimos, então, com uma nova citação do livro de Lúkacs, neste caso extraída de seu capítulo dedicado ao marxismo de Rosa Luxemburg. Ali o teórico húngaro diz, com razão, que:

não é a primazia dos motivos econômicos na explicação histórica o que constitui a diferença decisiva entre o marxismo e o pensamento burguês, e sim o ponto de vista da totalidade. A categoria de totalidade, a penetrante supremacia do todo sobre as partes, é a essência do método que Marx tomou de Hegel e brilhantemente o transformou nos alicerces de uma nova ciência (Lukács, 1971: 27).

Essa primazia do princípio da totalidade é tanto mais relevante se recordadas a fragmentação e reificação das relações sociais características do pensamento burguês. O fetichismo próprio da sociedade capitalista tem como resultado, no plano teórico, a construção de um conjunto de “saberes disciplinares” como a economia, a sociologia, a ciência política, a antropologia cultural e a sociedade que pretendem dar conta, em seu esplendido isolamento, da suposta separação e fragmentação que existe, na sociedade burguesa, entre a vida econômica, a sociedade, a política e a cultura, concebidas como esferas separadas e distintas da vida social, cada uma reclamando um saber próprio e específico e independente dos demais. Contra esta operação, sustenta Lukács, “a

dialética afirma a unidade concreta do todo”, o qual não significa, no entanto, fazer *tabula rasa* com seus componentes o reduzir “seus vários elementos a uma uniformidade indiferenciada, à identidade” (Lukács, 1971). Lukács está certo quando afirma que os determinantes sociais e os elementos em operação em qualquer formação social concreta são muitos, mas a independência e autonomia que aparentam ter é uma ilusão, posto que todos se encontram dialeticamente relacionados entre si. Por isso, nosso autor conclui que tais elementos “só podem ser adequadamente pensados como os aspectos dinâmicos e dialéticos de um todo igualmente dinâmico e dialético” (Kosik, 1967: 25).

### Três aportes centrais do marxismo

Queríamos concluir indicando os três aportes fundamentais do marxismo ao estudo da sociedade. Em primeiro lugar, a importância decisiva que Marx destina ao estudo da totalidade social, por contraposição à esterilidade das visões fragmentadoras e reificadoras das relações sociais características do pensamento burguês tanto em sua versão convencional como em suas correntes “científicas”, como a sociologia, a economia, a ciência política e o disperso campo das ciências sociais em geral. Contra tais enfoques, recordar, como fizemos acima, que o método de análise de Marx mostrado em sua famosa *Introdução de 1857* sustenta que: “o concreto é o concreto porque é a síntese de múltiplas determinações”, portanto, unidade do diverso. Não se trata, em consequência, de pousar os olhos sobre a totalidade ao preço de suprimir ou negar a existência do “diverso”. Esta totalidade indiferenciada daria lugar ao que um filósofo como Karel Kosik apropriadamente descrevia como uma “totalidade abstrata”, um todo formal carente de conteúdo e privado de toda eficácia heurística. Trata-se, ao contrário, é de *encontrar os termos exatos da relação dos elementos múltiplos e diversos que constituem a totalidade social entre si e com o todo do qual formam parte*. Somente desse modo será possível reconstruir, no pensamento, a totalidade concreta que existe na realidade.

À visão marxista da totalidade somamos um segundo aporte: uma *construção teórica que recupera a complexidade e historicidade do social*. Ante um clima de época propenso a exitismos burgueses de todo tipo –suas proclamações do fim da história e o triunfo da economia de mercado e da democracia liberal, sem ir mais longe– convém tomar devida nota das críticas do materialismo histórico à tradição positivista nas

ciências sociais e que hoje reaparecem, sob uma nova roupagem, como orientações supostamente inovadoras do pensamento científico avançado. De fato, nos referimos, entre outras, às críticas marxianas, à linearidade da lógica positivista, à simplificação das análises tradicionais que reduziam a enorme complexidade das formações sociais a algumas poucas variáveis quantitativamente definidas e mensuradas, e à insensata pretensão empirista de um observador completamente separado do objeto de estudo. Como muito bem se observa no *Informe Gulbenkian*, coordenado por Immanuel Wallerstein (1996), as novas tendências imperantes sublinharam a não-linearidade sobre a linearidade, a complexidade sobre a simplificação, a impossibilidade de remover o observador do processo de medição e da superioridade das interpretações qualitativas sobre a pseudoprecisão das análises quantitativas. Por tudo isso deveria celebrar-se também a favorável recepção que teve a insistência de Ilya Prigogine, um dos redatores do mencionado informe, em marcar o caráter aberto e não pré-determinado da história. Seu reclamo é uma útil recordação para os dogmáticos de distinto signo: tanto para os que a partir de uma postura “supostamente marxista” –na realidade antimarxista e não dialética– crêem na inexorabilidade da revolução e o advento do socialismo, como para os que com a mesma obstinação celebram “o fim da história” e o triunfo dos mercados e da democracia liberal.

Segundo o marxismo, a história implica a sucessiva constituição de conjunturas. Claro que, diferentemente do que propõem os pós-modernos, estas não são o produto da ilimitada capacidade de combinação “contingente” que têm os infinitos fragmentos do real. Existe uma relação dialética e não mecânica entre agentes sociais, estrutura e conjuntura: o caráter e as possibilidades desta última encontram-se condicionados por certos limites histórico-estruturais que possibilitam a abertura de certas oportunidades à vez que enclausuram outras. Marx sintetizou sua visão não determinista do processo histórico quando prognosticou que, em algum momento de seu devir, as sociedades capitalistas deveriam enfrentar o dilema de ferro engendrado por elas mesmas: “socialismo ou barbárie”. Não há lugar em sua teoria para “fatalidades históricas” ou “necessidades inelutáveis” portadoras do socialismo com independência da vontade e da eficácia das iniciativas dos homens e mulheres que constituem uma sociedade.

Finalmente, a *relação entre a teoria e a práxis* ocupa um terceiro lugar-chave na recuperação da vitalidade que o marxismo pode insuflar às lânguidas ciências sociais.

Não desconhecemos aquilo que Perry Anderson denominara “o marxismo ocidental” caracterizado precisamente pelo “divórcio estrutural entre este marxismo e a prática política”. Este divórcio entre teoria e prática e entre reflexão teórica e insurgência popular, cuja integração foi tão importante no marxismo clássico, teve conseqüências que nos resultam demasiado familiares em nosso tempo. O golpe decisivo para voltar a reconstituir o nexos teoria/práxis somente poderá aportá-lo a contribuição de um marxismo já recuperado de seu extravio “ocidental” e reencontrado com o melhor de sua grande tradição teórica.

As causas da deserção dos intelectuais do campo da crítica e da revolução são muitas, e não podem ser exploradas em sua complexidade nos limites de um artigo. Em todo caso, digamos que dos dois fatores mais importantes que a explicam relacionam-se com a formidável hegemonia ideológica-política do neoliberalismo e o afiançamento da “sensibilidade pós-moderna”. Ante os estragos feitos por ambas as ideologias, devemos recordar, quantas vezes necessário for, que Marx não estava interessado em desvendar os mais recônditos segredos do regime capitalista por mera curiosidade intelectual, mas sim sentia-se urgido pela necessidade de transcendê-lo, dada a radical impossibilidade de construir, dentro de suas estruturas, um mundo mais justo, humano e sustentável. E essa impossibilidade é ainda mais patente e inflexível hoje, no começo do século XXI do que foi no final do XIX. Daí que a reintrodução do marxismo no debate filosófico-político contemporâneo –assim como na agenda dos grandes movimentos sociais e forças políticas de nosso tempo– seja uma das tarefas mais urgentes e produtivas da hora.

## **Bibliografía**

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 2002 *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).

Engels, Friedrich 1966a “Carta a J. Bloch, 21-22 de Septiembre de 1890” em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).

Engels, Friedrich 1966b “Carta a K. Schmidt, 27 de Octubre de 1890” em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).

- Fukuyama, F. 1997 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Editorial Paidós).
- Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Kosik, Karen 1967 *Dialéctica de lo concreto* (México: Grijalbo).
- Laclau, E. e Mouffe, C. 1987 *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI Editores).
- Laclau, Ernesto 1993 *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* (Buenos Aires: Paidós).
- Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).
- Marx, K. e F. Engels 1958 *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1974a *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Ediciones Pasado y Presente).
- Marx, Karl 1974b “Prólogo a Contribución crítica de la economía política” en *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Ediciones Pasado y Presente).
- Marx, Karl 1975 *El Capital* (México: Siglo XXI) Tomo I.
- Miliban, Ralph 1997 *Socialismo para una época de escépticos* (México: Siglo XXI).
- Sautu, Ruth; Boniolo, Paula; Dalle, Pablo e Elbert, Rodolfo 2005 *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología* (Buenos Aires: CLACSO).
- Wallerstein, I. 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Comission on the Restructuring of the Social Sciencies* (California: Standford University).
- Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amarrortu).